

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

## Teufelszeug und Heiligenlegenden

Zur enzyklopädischen Verbindung von Steganographie  
und Hagiographie in der Baldanders-Episode  
von Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*

### Einleitung: Enzyklopädien und enzyklopädisches Schreiben

Während ein Roman wie Daniel Caspers von Lohenstein *Grossmüthiger Feldherr Arminius* von 1689/90 nicht nur den Anspruch erhebt, ein universales Wissen zu präsentieren, sondern auch die Kapitel-Abfolge einer von Beginn an geplanten, in sich vollständigen enzyklopädischen Ordnung nach lullischer Topik unterwirft,<sup>1</sup> lässt sich eine solche Ordnung in Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausens Romanen nicht feststellen. Die Ordnungszahl 10 im Simplicianischen Zyklus wird erst an ihrem Ende, d. h. in der Vorrede zum zweiten Vogelnest-Roman, festgelegt („Sonsten wäre dies billich das zehende Theil oder Buch deß Abentheuerlichen *Simplicissimi* Lebens-Beschreibung“),<sup>2</sup> markiert also keine von Anfang an geplante Struktur; die Ordnung ist zudem bemüht, weil die letzten vier Bände nur noch am Rande von Simplicius handeln; darüber hinaus werden, um die gewählte Zehnerzahl zu erreichen, einige Sprossgeschichten nicht mitgezählt.

Dennoch ist der massive und breitgestreute Einsatz von Wissen bei Grimmelshausen nicht ohne Plan. Man könnte von einer dezent markierten und eher flexibel angewandten Ordnungsidee sprechen, vor allem aber von einer Ordnung, die kein System des Wissens, das der Mensch sich anzueignen hat,

1 Vgl. Andreas B. Kilcher: Zentrifugen des Wissens. Zur Enzyklopädik des Barockromans, in: *arcadia* 48 (2013), S. 282–303, hier S. 295. Vgl. auch den Beitrag von Christoph Deupmann in diesem Band, S. 383–393.

2 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Werke*. 2 Bde. Hrsg. von Dieter Breuer, Frankfurt a. M. 1989–1997, Bd. I, 2: Courasche. Springinsfeld. Wunderbarliches Vogelnest I und II. Rathstübel Plutonis, S. 459. Vgl. hierzu Jörg Jochen Berns: Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften. Bemerkungen zum Zyklus-Problem, in: *Simpliciana* 10 (1988), S. 301–325, und ders.: Buch der Bücher oder Simplicianischer Zyklus. Leserprovokation als Erzählmotivation im Gutenbergzeitalter, in: *Simpliciana* 12 (1990), S. 101–122.

thematisiert, sondern andersherum mit Simplicius einen Menschen als moralisches Wesen und Träger dieses Wissens in den Mittelpunkt stellt.<sup>3</sup>

Dieser Befund korrespondiert mit einem zweiten, nämlich, dass sich Grimmelshausen, wenn er das erwähnte externe Wissen in seine Romane einspeist, *nicht* an den ‚großen‘ Enzyklopädiën wie Theodor Zwingers *Theatrum vitae humanae* von 1565 oder an Johann Heinrich Alstedts 1630 erschienener *Encyclopaedia septem tomis distincta* orientiert; also nicht an Werken, die den Anspruch erheben, das Wissen der Zeit vollständig und nach einer eigenen und in sich abgeschlossenen, in diesen beiden Fällen: ramistischen,<sup>4</sup> Ordnung darzustellen.

Grimmelshausen orientiert sich vielmehr an Überblicksdarstellungen, die ebenfalls einen Universalitätsanspruch haben, die aber nicht einer systematischen Ordnung folgen, sondern eher aus einer moralistischen, auf den Menschen und sein Verhalten ausgerichteten Perspektive geschrieben sind<sup>5</sup> und nach dem Prinzip der seriellen Reihung funktionieren. Zu nennen sind dabei in erster Linie Tommaso Garzoni *Piazza universale* in der deutschen Fassung von 1619 (eine Beschreibung „aller Professionen“, aber auch menschlicher Verhaltensweisen)<sup>6</sup> oder auch Pierre Boaistuau *Theatrum mundi* in der deutschen Fassung von 1606, eine kompilatorische Darstellung „deß Menschen“ als „Meisterstück[] Gottes“ und Gegenstand der „Verderbniß“.<sup>7</sup> Auch diese Texte stellen in ihrem Blick auf das menschliche Verhalten „Kompendien der Gelehrsamkeit“ dar,<sup>8</sup> haben durchaus einen Universalitätsanspruch, aber eine feste und in sich geschlossene epistemische Ordnung sucht man bei ihnen vergeblich.

Letztlich gehören zu dieser Gattung auch narrativ organisierte Zusammenstellungen von Wissen wie z. B. Exempelsammlungen. Grimmelshausen ist bei-

3 Vgl. hierzu die Aufsätze in den *Simpliciana* 34 (2012), die auf die von Rosmarie Zeller und mir geleitete Tagung „Grimmelshausen und das Wissen vom Menschen“ zurückgehen.

4 Vgl. das Vorwort des Herausgebers in Johann Heinrich Alsted: *Encyclopaedia*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Herborn 1630 mit einem Vorwort von Wilhelm Schmidt-Biggemann u. einer Bibliographie von Jörg Jungmayr, 4 Bde., Stuttgart 1989/90, hier Bd. 1, S. X, sowie Helmut Zedelmaier: Navigieren im Text-Universum. Theodor Zwingers *Theatrum Vitae Humanae*, in: *metaphorik.de* 14 (2008), S. 113–135, hier S. 118.

5 Louis van Delft: *Theatrum Mundi*. L'Encyclopédisme des Moralistes, in: Frank Büttner u. a. (Hrsg.): *Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen. Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit, Pluralisierung & Autorität* 2, Münster 2003, S. 245–268.

6 So im Titel der Ausgabe Tommaso Garzoni: *Piazza Universale*, das ist: Allgemeiner Schau- platz / oder Marckt / und Zusammenkunfft aller Professionen / Künsten / Geschäften / Händ- len und Handtwercken [...], Frankfurt a. M. 1619. Vgl. zu Grimmelshausens Garzoni- Re- zeption Günther Weydt: *Nachahmung und Schöpfung im Barock. Studien um Grimmelshausen*, Bern 1968, S. 396 f.

7 Pierre Boaistuau: *Theatrum mundi*, Das ist: Schauwplatz der Welt [...], übers. v. Laurenz Rotmund, St. Gallen 1606, S. 303 f. Vgl. zu dessen Rezeption bei Grimmelshausen Weydt: *Nachahmung* (s. Anm. 6), S. 394 f.

8 Vgl. die Einleitung zu diesem Band, S. 9–24.

spielsweise verschiedentlich in Georg Philipp Harsdörffers Schauplätzen, also im *Grossen Schau-Platz Lust- und Lehrreicher Geschichte* (ED 1648) sowie dem *Grossen Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte* (ED 164 f. [1648?]),<sup>9</sup> fündig geworden,<sup>10</sup> also in Sammlungen literarischer Exempla, die anders als beispielsweise Andreas Hondorffs *Promptuarium Exemplorum*, ED 1568, dem Harsdörffers Sammlungen wiederum einige Texte verdanken, keine Ordnung außer einer willkürlich gesetzten numerischen, in diesem Falle: 200, aufweisen.

Piazza, Theatrum, Schauplatz: Es handelt sich um frühneuzeitliche publizatorische Modeworte für kompilatorische und enzyklopädische Darstellungen, welche den mittelalterlichen Begriff des Speculum ablösen. Bücher dieses Titels zeichnen sich grundsätzlich, wie diejenigen, welche die Enzyklopädie im Titel führen, durch Universalität, den Anspruch auf anschauliche Darstellung und, im Falle des Theatrum, durch einen Ordnungsanspruch in Bezug auf das präsentierte Wissen aus, der sich aus der Analogie von Buchtitel und Welttheater speist;<sup>11</sup> das bekannteste Beispiel ist sicherlich Zwingers *Theatrum*. Bei den benannten, von Grimmelshausen herangezogenen Werken, die ebenfalls mit der Metapher der öffentlichen Zurschaustellung des Wissens arbeiten, steht diese ordnende Idee nicht im Vordergrund, weil der Blick auf die menschlichen Verhaltensweisen und die bisweilen literarisierte Form einer strengen Systematik entgegenstehen. Grimmelshausens Stichwortgeber erheben also keinen Anspruch – und das scheint mir das entscheidende Differenzkriterium gegenüber Zwinger und Alstedt zu sein – auf eine „methodica comprehensio“.<sup>12</sup>

9 Zur Datierung der *Schau-Plätze*, insbesondere der Frage, ob es einen, nicht im Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jhs. (VD 17) genannten, Erstdruck der *Mord-Geschichte* von 1648 gibt, vgl. Hans-Joachim Jakob: Die Schauplatz- und Theater-Bildlichkeit in Georg Philipp Harsdörffers *Grossem Schau=Platz jämmerlicher Mordgeschichte*, in: Stefan Keppler-Tasaki, Ursula Kocher (Hrsg.): Georg Philipp Harsdörffers Universalität. Beiträge zu einem uomo universale des Barock, Berlin 2011, S. 83–114, mit Rekurs auf Alexander Halisch: Barocke Kriminalgeschichtensammlungen, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 105–124, hier S. 120, Anm. 8, und Hania Siebenpfeiffer: Narratio crimen – Georg Philipp Harsdörffers *Der grosse Schauplatz jämmerlicher Mord-Geschichte* und die frühneuzeitliche Kriminalliteratur, in: Hermann Korte, Hans-Joachim Jakob (Hrsg.): Harsdörffer-Studien. Mit einer Bibliografie der Forschungsliteratur von 1847 bis 2005, Frankfurt a. M. 2006, S. 157–176, hier S. 157, Anm. 4. Vgl. auch den Beitrag von Monika Schmitz-Emans in diesem Band, S. 305–321.

10 Vgl. Weydt: Nachahmung (s. Anm. 6), S. 398 f.

11 Van Delft: Theatrum Mundi (s. Anm. 5). Vgl. auch Udo Friedrich: Grenzen des Ordo im enzyklopädischen Schrifttum des 16. Jahrhunderts, in: Christel Meier (Hrsg.): Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, München 2002, S. 391–408.

12 Alsted: Encyclopaedia (s. Anm. 4), Bd. 1, S. 49. Vgl. zu diesem Satz Ulrich G. Leinsle: Wissenschaftstheorie oder Metaphysik als Grundlage der Enzyklopädie?, in: Franz M.

Ich möchte nun behaupten, dass es kein Zufall ist, dass sich Grimmelshausen als ein Autor einer sogenannten niederen Form von Roman bei dieser systematisch niederschweligen Form von Enzyklopädien bedient. Er, der wie gesagt den Blick auf die moralische und epistemische Reifung seines Protagonisten im Blick hat, orientiert sich notwendigerweise an einem Wissen, das seinen Ausgangspunkt beim Menschen nimmt. Das bedeutet jedoch nicht, dass Grimmelshausen nur auf enzyklopädisches Wissen Garzoni'scher o. ä. Provenienz zurückgriffe. Doch selbst wenn er auf nicht-enzyklopädisches Spezialwissen rekurriert, ordnet er es in seine nicht-metho-dische literarische *Comprehensio* ein.

Das aus diesem Rekurs resultierende enzyklopädische Schreiben<sup>13</sup> Grimmelshausens werde ich anhand der *Continuatio* des *Simplicissimus Teutsch* von 1669 rekonstruieren, genauer gesagt am Beispiel der Baldanders-Episode; dies deswegen, weil die *Continuatio* in einem zweifachen Funktionszusammenhang steht: Sie ist, wie in der Forschung gezeigt wurde, nicht nur Fortsetzung, sondern zugleich auch Kommentierung und Reflexion des *Simplicissimus Teutsch*.<sup>14</sup> Insofern lässt sie sich auch als Vorführung und Reflexion des enzyklopädischen Schreibens im *Simplicissimus Teutsch* lesen. Dass in diesem Zusammenhang die Baldanders-Episode ausgewählt wurde, hängt damit zusammen, dass in ihr in dichter Abfolge vollständig differente Wissensgebiete präsentiert, inhaltlich juxtaponiert und formal linearisiert werden: Die Rede ist von steganographischem und hagiographischem Wissen – Geheimschriften vs. Heiligenlegenden also. Aus dieser literarischen Konfrontation verschiedener Wissensinhalte wird, wie ich zeigen möchte, eine die enzyklopädische Poetik des eigenen Schreibens betreffende Konsequenz, sozusagen das verborgene Ordnungskriterium des Romans, gezogen.

---

Eybl u. a. (Hrsg.): Enzyklopädien der frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung, Tübingen 1995, S. 98–119.

13 Vgl. zum Begriff des enzyklopädischen Schreibens bzw. der enzyklopädischen Literatur Tobias Bulang: Enzyklopädische Dichtungen. Fallstudien zu Wissen und Literatur in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Berlin 2011, der diesbezüglich von einem „Hybrid[] zwischen Literatur und Wissen“ (S. 13) spricht, und Andreas B. Kilcher: *mathesis und poesis*. Die Enzyklopädie der Literatur 1600 bis 2000, München 2003, der enzyklopädische Literatur als „Enzyklopädie der Enzyklopädie“ versteht (S. 38).

14 Vgl. hierzu Hubert Gersch: Geheimpoetik. Die *Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi* interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman, Tübingen 1973. Vgl. zur Baldanders-Episode in Grimmelshausens Roman auch den Beitrag von Sylvia Brockstieger in diesem Band, S. 257–272.

## 1. Antonius

Seit sich Simplicius auf dem Mooskopf befindet und „ein Einsidler worden“ ist, ist er, wie er selbst schreibt, „stündlich tausendfältige[n] Anfechtungen“ (ST 564 f.)<sup>15</sup> ausgesetzt, und dies, obwohl er bereits einige „Vnlüste“, insbesondere die aufs Essen und Trinken sowie die Sexualität betreffend, ausgeschaltet zu haben glaubt. Den Begriff ‚Anfechtungen‘ und die Vorstellung, dass man ihnen widerstehen kann, entnimmt Simplicius höchstwahrscheinlich einem „Buch“, das nicht näher bezeichnet ist, von dem aber gesagt wird, dass sich darin die „Legenten der alten Heyligen“ befinden (ST 606 f.). Wie er an dieses Buch gekommen ist, wird ebenfalls nicht erwähnt, aber es spielt eine wichtige Rolle für ihn, dient es ihm doch zur Modellierung seiner Lebensführung und Selbstwahrnehmung als Einsiedler und Heiliger.

Es lässt sich wohl nicht eruieren, ob es ein reales Vorbild für dieses Buch gibt. In der Forschung wird allgemein von der *Vitae patrum*-Literatur gesprochen,<sup>16</sup> wohl weil mit den im Text anzitierten Antonius und Alexius zwei Heilige genannt werden, die sich gemeinsam in zu vielen Altväter-Büchern – z. B. in der mittelalterlichen, vor und zu Beginn der Reformation verschiedentlich gedruckten Legendensammlung *Der Heiligen Leben* (zum letzten Mal: Straßburg 1521),<sup>17</sup> in Georg Witzels *Chorus Sanctorum Omnium. Zwelff Bücher Historien Aller Heiligen Gottes*, Köln 1563,<sup>18</sup> in Heinrich Fabricius’ deutschem *Auszug bewerter Historien* (Köln 1583) aus Laurentius Surius’ *De probatis sanctorum historiis*<sup>19</sup> und in Paul de Barrys von Gebhard Deininger ins Deutsche übersetztem *Ehren-Thron*, München 1659<sup>20</sup> – finden, als dass man hier spezifisch suchen könnte.

15 Ich zitiere hier wie im Folgenden mit der Sigle ‚ST‘ nach Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: Werke. 2 Bde. Hrsg. von Dieter Breuer, Frankfurt a. M. 1989–1997, Bd. I, 1: Simplicissimus Teutsch, Frankfurt a. M. 1989.

16 Vgl. Breuer in ST 1018. Das Argument von Ilse-Lore Konopatzki: Grimmelshausens Legendenvorlagen, Berlin 1965, S. 39 u. 67, die aufgrund der Antonius-Bezüge Heribert Rosweyde (Hrsg.): *Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum libri X* [...], Antwerpen 1615, als Quelle angibt, ist erstens nicht stichhaltig, da keine Gegenprobe mit anderen Legendaren gemacht wird, und lässt sich zweitens auf diese Frage nicht übertragen, weil der zweite Heilige, Alexius, der namentlich genannt wird, bei Rosweyde nicht von Bedeutung ist.

17 Hierzu Wolfgang Hieber: *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Würzburg 1970, S. 33–35.

18 Vgl. ebd., S. 63 f.

19 Vgl. ebd., S. 59 f.

20 Vgl. zur Überlieferungsgeschichte in der Frühen Neuzeit Roland Löffler: *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*, Freiburg i. Br. 1991, S. 113 f.

Doch sparen wir uns den heiligen Alexius noch ein wenig auf und beginnen mit dem heiligen Antonius. Dessen Leben ist in der *Vita Antonii* (ca. 360) aufgezeichnet, die Athanasius (um 300–373), dem Bischof von Alexandria, zugeschrieben wird. Dementsprechend wird diese zeitgenössisch, um ein Beispiel zu nennen, in Georg Majors *Vitae patrum*, 1604 durch Sebastian Schwan ins Deutsche übersetzt: „Das leben des heiligen Antonii / beschrieben durch Athanasium“.<sup>21</sup> Dass Simplicius Antonius' Vita in schriftlicher Form zur Kenntnis genommen hat, bestätigt er im weiteren Verlauf der *Continuatio*, wenn er zu Protokoll gibt, dass er „von einem heiligen Mann *gelesen*“ hat, dem „die gantze weite Welt [...] ein grosses Buch“ gewesen sei (ST 676; Hervorhebung d. Verf.).<sup>22</sup> Die Lektüre des damit bezeichneten illiteraten Antonius<sup>23</sup> erfolgt, wie ich behaupten möchte, nirgendwo anders als auf dem Mooskopf.

Dass Simplicius nicht nur Antonius' Leben liest, sondern sich auch daran misst, wird schon allein daraus ersichtlich, dass er sich mit den „Egyptische[n] Einsiedel“ (ST 566) vergleicht, womit neben Paulus vor allem Antonius gemeint ist.<sup>24</sup> An dessen Leben interessiert Simplicius der Entschluss, „in der Wüsten zuwohnen“,<sup>25</sup> da dies mit seiner eigenen Entscheidung zur Einsiedelei auf dem Mooskopf korrespondiert. Weiterhin fällt mit Blick auf Simplicius' Leben eine Überlegung von Antonius ins Auge, der „mit seinem ruhsamen Leben“ seinen Mitmenschen keine „Müh vnnnd Beschwerung“<sup>26</sup> machen möchte, zum Beispiel, wenn ihm diese Essen bringen wollen. Simplicius hat einen ähnlichen Gedanken, nur dass er es, in die moralische Gegenrichtung tendierend, geradezu darauf anlegt, dass ihm „Speiß und Tranck“ gebracht werden. Er sieht darin als Figur kein moralisches Problem, der Erzähler gibt aber zu verstehen, dass er sich nach dem Prinzip „je länger je ärger“ (ST 609) verhält.<sup>27</sup>

21 Georg Major: *Vitae Patrum*. Das ist: Das Leben der Altväter, übers. v. Sebastian Schwan, Lübeck 1604, Bd. 1, S. 139.

22 Mündliche Kenntnis hatte er allerdings schon in ST 2, 10 (ST 153), dies höchstwahrscheinlich über den Einsiedel, der, wie der Pfarrer sagt, „durch Lesung vieler Papistischen Bücher / von dem Leben der Alten Eremiten“ zu seinem einsiedlerischen Leben und seiner hagiographischen Kenntnis „verleitet worden“ ist (ST 80; Hervorheb. d. Verf.). Vgl. zu dieser letzten Passage Konopatzki: *Legendenvorlagen* (s. Anm. 16), S. 37.

23 Vgl. zu diesem Antonius-Rekurs ebd., S. 63 f.; zu Antonius als „große[m] Vorbild“ für Grimmelshausen (und mithin auch für Simplicius) insgesamt ebd., S. 63–67. Vgl. zum Rekurs auf die *Vita Antonii* für die Kreuzinselepisode Lars Kaminski: *Vita Simplicii*. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen, Frankfurt a. M. 2010.

24 Vgl. Breuer in ST 1008. Hierzu auch Jost Eickmeyer: Intratextuelle Beziehungen zwischen Grimmelshausens *Continuatio* und *Simlicissimus Teutsch*, in: *Simpliciana* 27 (2005), S. 103–134, hier S. 106.

25 Major: *Vitae Patrum* (s. Anm. 21), Bd. 1, S. 178.

26 Ebd., Bd. 1, S. 181.

27 Vgl. zur Problematik der Selbstheiligung Simplicius' Dieter Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*, München 1999, S. 77.

Die entscheidende Parallele zwischen Simplicius und Antonius besteht nun aber darin, dass es Antonius wie Simplicius hinnehmen müssen, dass sie ein Jemand nicht nur zur unmäßigen Nahrungsaufnahme, sondern auch „zur lust reitzen vnd verlocken“ möchte. Bekanntlich ist dieser Jemand der „Teuffel“, mit dem Antonius „zustreiten“ und dessen „Anfechtungen“<sup>28</sup> er zu gewärtigen hat. Immer wieder kommt Simplicius auf den Gedanken zurück, dass er wie der heilige Antonius von „Anfechtungen und Gedancken [...] gequälet“ (ST 607) wird. Als Erzähler ist sich Simplicius darüber im Klaren, dass es einen Unterschied zwischen ihm und dem heiligen Antonius gibt. Er selbst sagt ja von sich, dass er weit von der Frömmigkeit gegenüber den Anfechtungen entfernt ist, die sein ‚Vorbild‘ an den Tag legte, ja dass man ihn weniger einen Heiligen denn einen „Heuchler oder heiligen Schalck“ nennen sollte (ST 566). Doch das hindert die erzählte Figur nicht daran zu glauben, den gleichen Anfechtungen ausgesetzt zu sein wie der heilige Antonius, also dem Teufel bzw. den Dämonen. Immer wieder identifiziert er sich mit „den alten Einsiedlern“, die dem „*Sathan*“ widerstehen mussten (ST 606). Als Konsequenz dieser Identifizierung muss Simplicius die neu hinzutretende Figur Baldanders als jemanden verstehen, der als „der Teuffel selbst“ gekommen ist, um „mich als einen Einsidler zuversuchen“ (ST 605), und fragt ihn konsequenterweise gleich zu Beginn: „wer bist du aber sonst / der Teuffel oder sein Mutter?“ (ST 604) Er wiederholt damit haargenau die Handlung seines Vaters, der seinerzeit als Einsiedler Simplicius für „ein teufflich Gespenst [...] / wie etwan dem grossen Anthonio widerfahren“, hält (ST 33).<sup>29</sup>

## 2. Steganographie

Diese Verdächtigungen gegenüber Baldanders markieren eine Spur, die sich durch das gesamte neunte Kapitel der *Continuatio* zieht. Dieser Spur möchte ich im Folgenden nachgehen.

Nun ist Baldanders nicht nur ein den unheiligen Simplicius versuchender Teufel, sondern anscheinend auch ein Zauberer, der Simplicius einen Zauberspruch überantwortet, genauer gesagt in das „Buch so ich eben bey mir hatte“ (ST 604), hineinschreibt. Da in diesem Zusammenhang von keinem anderen Buch die Rede ist, ist davon auszugehen, dass es sich um das oben genannte Werk aus der *Vitae patrum*-Tradition handelt, also um jenes

28 Major: *Vitae Patrum* (s. Anm. 21), Bd. 1, S. 143 u. 152.

29 Hierzu Konopatzi: *Legendenvorlagen* (s. Anm. 16), S. 47, und Dieter Breuer: *Sich verändern, sich verwandeln. Zu Grimmelshausens *Continuatio**, in: Frank-Rutger Hausmann u. a. (Hrsg.): *Literatur in der Gesellschaft. Festschrift für Theo Buck zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1990, S. 61–72, hier S. 67.



„Buch“, das Simplicius nach der Baldanders-Episode „auffschlug“ (ST 607), um die Alexius-Legende zu lesen.

Der Zauberspruch „*Manoha, gilos*“ (ST 604) etc., den Baldanders in die Legendensammlung schreibt, ist bei näherem Hinsehen ein steganographischer Decktext, der nach dem Prinzip der ununterbrochenen Initial- und End-Belegung („Ich bin der Anfang und das End“; ST 604) verfasst wurde. Dechiffriert man diese Botschaft, stößt man auf folgenden Klartext: „Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen, hernach einen discurs daraus formirn, und davon glauben, was der wahrheit ähnlich ist, so hastu was dein nährischer vorwitz begehret“ (ST 1017).

Von „Zifferant[en]“ (ST 606) bzw. „Ciffranten“ handelt bereits Garzoni;<sup>30</sup> er erwähnt jedoch das hier gewählte Verfahren nicht. Grimmelshausen bzw. Simplicius referieren also direkt auf den im Text genannten Johannes Trithemius und seine *Steganographia* (er spricht von der „*Steganographia Trythenio*“; ST 606) bzw., wie der Schreibfehler nahelegt, auf Literatur, die auf Trithemius basiert (möglicherweise auf Johann Michael Moscheroschs Vision *Welt-Wesen*, wo ebenfalls Verschlüsselungen nach Trithemius präsentiert werden). Es handelt sich bei dem hier gewählten Verfahren um eine Variante des ersten Chiffrierprinzips Trithemius', dargelegt im ersten Kapitel seiner *Steganographia* (signifikante Buchstaben neben Nullen), die dieser als Basis später einzuführender komplexerer Systeme schildert. Deren Regeln nennt Trithemius „*Maliciosi & infideles spiritus*“<sup>31</sup> und gibt hierfür ein „*Exemplum primi Modi*“<sup>32</sup> in der an die *Steganographia* angehängten *Clavis*. Hinzuzufügen ist, dass bei Trithemius der Decktext sinnhaftig ist, um den Verschlüsselungsgrad zu erhöhen, während bei Grimmelshausen dem entgegengesetzt die Verschlüsselung in der Lektüre aufgedeckt werden soll und daher ein primitives Steganogramm ohne sinnhaltigen Decktext präsentiert wird.<sup>33</sup> Es geht also Baldanders weniger um Chiffrieren als um Dechiffrieren. Darauf wird zurückzukommen sein.

Nun muss man wissen, dass Trithemius in seiner *Steganographia*, entstanden um 1500,<sup>34</sup> gedruckt jedoch erst 1606, seine Lehre nicht ohne sie auch

30 Garzoni: *Piazza Universale* (s. Anm. 6), S. 191; hierzu Dieter Breuer: Ciffranten, Cabalisten und Hieroglyphisten bei Garzoni und Grimmelshausen, in: *Simpliciana* 36 (2014), S. 35–46, hier S. 37.

31 Johannes Trithemius: *Steganographia. Hoc est: Ars Per Occultam Scripturam Animi Sui Voluntatem Absentibus aperiendi certa*, Frankfurt a. M. 1606, S. 1.

32 *Clavis Steganographiae Joannis Trithemii Abbatis Spanheimensis*, Frankfurt a. M. 1606, S. 7.

33 Vgl. Maximilian Gamer: Die Chiffrenkunst des Baldanders – eine literarische Trithemius-Apologie Grimmelshausens?, in: *Simpliciana* 36 (2014), S. 77–94, hier S. 85 f., 88 u. 94.

34 Vgl. hierzu Klaus Arnold: *Johannes Trithemius (1462–1516)*, Würzburg 1971, S. 188; Thomas Ernst: *Anatomie einer Fälschung: ‚Johannis Trithemij [...] Steganographiae*



zugleich anzuwenden erläutert, was bedeutet, dass er seine Aussagen mit magischen Symbolen verschlüsselt. Dies gab lange Zeit dazu Anlass, Trithemius für einen (natürlichen oder dämonischen) Magier im Sinne seiner Zeit zu halten.<sup>35</sup> Erst kürzlich wurde der reine Deck-Charakter dieses Verfahrens aufgezeigt.<sup>36</sup> Grimmelshausen scheint dieses Wissen aber bereits besessen zu haben, wenn er Baldanders als scheinbaren teuflischen Zauberer schildert, der sich bei näherem Hinsehen als reiner Steganograph entpuppt.

Welche Funktion besitzt nun aber das Trithemius-Zitat? Wilhelm Kühlmann hat gezeigt,<sup>37</sup> dass sich Grimmelshausen, auch und besonders in der Baldanders-Episode, an den Straßburgern, also insbesondere an Johann Michael Moscherosch und Jesaias Rompler von Löwenhalt, orientiert. Auch wenn Kühlmann dies unberücksichtigt gelassen hat, lässt sich diese Abhängigkeit insbesondere an dem Befund belegen, dass Baldanders' Geheimsprache als „unteutsch“ (ST 606) bezeichnet wird. Der Gedanke, dass jede Art von Verschlüsselung der deutschen Direktheit in der literarischen Kommunikation widerspricht, wird nämlich im Straßburger Kreis, namentlich bei Rompler von Löwenhalt, formuliert. „Ich red es mit wahrheit“, heißt es in der *Vorred* zu seinem *gebüsch*, „es seyn ietzt etliche jar her manche so seltsame [...] Unteütsch-teütsche *carmina* (ich sage schier *crimina*) in den truck ausgegangen / die ich / und meines gleichen gesellen / nicht anderst als überal stammlend und statzend lesen / auch an vilen orten weniger / dan verzihferte gehaime briefe verstehen können; nicht weys ich / wie andere gute leütche daraus kommen / welche der reimen ohnedas nicht wol gewohnt seyn“.<sup>38</sup>

Aus dem Zitat wird deutlich, dass hier eine moralische Autorität aufgebaut wird – „ich / und meines gleichen gesellen“ –, die zwar das Reimen „gewohnt“ ist, sich aber nicht durch besondere Gelehrsamkeit oder Ähnliches auszeichnet, sondern dadurch, dass sie dem einfachen Leser nahesteht. Diese Autorität kann die „*carmina*“, die in letzter Zeit veröffentlicht

Lib 3. Cum Clave, tàm generalj, quàm specialj [...] M.D.XXI'; in: *Daphnis* 30 (2001), S. 513–595, hier S. 529f.

35 So z. B. Wayne Shumaker: *Renaissance Curiosa* [...], Binghamton, NY 1982, S. 91–93.

36 Vgl. Thomas Ernst: *Schwarzweiße Magie. Der Schlüssel zum dritten Buch der ‚Steganographia‘ des Trithemius*, in: *Daphnis* 25 (1996), S. 1–205, hier S. 5–7, 32–34 u. ö.; ähnlich Ernst: *Anatomie* (s. Anm. 34), S. 530–532 u. ö. Gersch: *Geheimpoetik* (s. Anm. 14), S. 93–101, der davon ausgeht, dass Grimmelshausen „esoterische[] und hermeneutische[] Künste“ (S. 93) in der Baldanders-Episode ansprechen würde – gemeint sind wohl ‚hermetische Künste‘ –, geht dementsprechend fehl.

37 Vgl. Wilhelm Kühlmann: ‚Baldanders‘ – Grimmelshausen und die ‚altdeutsche‘ Bewegung am Oberrhein, in: *Simpliciana* 25 (2003), S. 15–32.

38 Des Jesaias Romplers von Löwenhalt erstes gebüsch seiner Reim-getichte. Mit einem Nachwort, Kommentaren u. bibliographischem Anhang hrsg. von Wilhelm Kühlmann, Walter E. Schäfer, Tübingen 1988 (Reprint der Ausgabe Strassburg 1647), Bl. 2<sup>r</sup>v.

werden, nur „stammelnd und stotzend lesen“. Diesen Umstand rechnet sie sich nicht selbst an, sondern belegt ihn mit einem Werturteil gegenüber den besagten Gedichten. Sie kann diese, trotz deren Verfasstheit in deutscher Sprache, nicht als deutsch erkennen („Un-teütsch-teütsch[]“), weil ihnen etwas abgeht, was sich eigentlich mit der deutschen Sprache verbindet oder verbinden sollte.

Was damit gemeint ist, wird im weiteren Verlauf der Argumentation Romplers deutlich. Der Hauptpunkt der Kritik besteht darin, dass die Schreibung der *carmina* nicht klar und deutlich ist. Man verstehe die genannten Gedichte nämlich, so Rompler weiter, „weniger“ als – und hier kommen die Geheimschriften ins Spiel – „verzihferte gehaime briefe“. Im Vordergrund der Argumentation steht also die Verbindung von Deutsch und Klartext bzw. Undeutsch und Decktext. Das von Rompler für die gebundene Rede vorgebrachte Argument der klaren Sprache wird von Moscherosch (von dem wiederum Grimmelshausen abhängig ist), in den *Gesichten Philanders von Sittewald* auf die satirische Sprechweise übertragen.<sup>39</sup>

Geht man davon aus, dass Grimmelshausen das pejorativ gemeinte Steganographie- bzw. Kryptographie-Argument von Rompler, in der Moscherosch'schen Satiren-Variante, übernimmt und in seinen – freilich anders gelagerten – Kontext transponiert, dann muss man vermuten, dass mit der Nennung der Steganographie ein klar pejoratives Argument gegen eine Poetik geführt wird, die sich aus den Aussagen des Cifferanten Baldanders entwickeln lässt. Dies richtet sich, so lässt sich weiter vermuten, nicht nur gegen die Verschlüsselung selbst, sondern auch gegen das, was verschlüsselt wird: „Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen, hernach einen discours daraus formirn, und davon glauben, was der wahrheit ähnlich ist, so hastu was dein nährlicher vorwitz begehret“ (ST 1017), heißt es wie gesagt in der Klartext-Variante Baldanders'.

Wie bei Rompler das Argument der „Teütsche[n] Aufrichtigkeit“<sup>40</sup> in den Mittelpunkt der Argumentation gestellt wird, so bei Grimmelshausen die Wahrheit, die eine Beständigkeit hat, der die Einbildungskraft in ihrer Unbeständigkeit oder Wandelbarkeit eben gerade nicht nachkommen kann. Dies gilt auch und besonders für die Literatur – und zwar gegen Aristoteles (und die auf ihm aufbauende frühneuzeitliche Romanpoetik)<sup>41</sup> gesprochen,

39 Vgl. Kühlmann: Baldanders (s. Anm. 37), S. 19. Zur Moscherosch-Rezeption Grimmelshausens insgesamt vgl. Weydt: Nachahmung (s. Anm. 6), S. 404f.

40 Rompler von Löwenhalt: Erstes Gebüsch (s. Anm. 38), Bl. 4<sup>v</sup>.

41 Hierzu Peter Heßelmann: Fiktion und Wahrheit. Poetologische und hermeneutische Reflexe in Grimmelshausens Baldanders-Episode, in: *Simpliciana* 20 (1998), S. 165–188 (ähnlich auch ders.: Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus, Frankfurt a. M. 1988, S. 241–250). Dass Grimmelshausen sich hier gegen den „literarischen

der bekanntlich in seiner *Poetik* die „Wahrscheinlichkeit“, auf die Grimmelshausen mit der Formulierung „der wahrheit ähnlich“ (*verisimilitudo, vraisemblance*) anspielt, zu Ungunsten dessen, „was wirklich geschehen ist“, zur „Aufgabe des Dichters“<sup>42</sup> erklärt. Mit Rompler gelesen ist eine solche *Poetik*, zumindest wenn die Erzeugnisse der Einbildungskraft über die der wahrhaften Naturerkenntnis gesetzt werden, nichts anderes als Schein-Dichtung, deren Scheinhafteigkeit durch die Chiffrierung überdeckt wird.

### 3. Teuflische Einbildungskraft

Der Teufel – verstanden als ein Versucher des heiligen Antonius und des falschen Heiligen Simplicius – eignet sich deswegen gut als Bindeglied zwischen der *Poetik* der Einbildungskraft auf der einen Seite und der Steganographie, verstanden als figurative Beschreibung einer unklaren und undeutlichen literarischen Schreibweise, auf der anderen, weil sich einige seiner Haupteigenschaften mit der *Poetik* der Einbildungskraft *und* dem Gedanken der Steganographie decken.

Beginnen wir mit der Steganographie. Ein Verbindungsglied wurde ja oben bereits genannt: der Vorwurf der teuflischen Magie gegenüber Trithemius. Hinzu kommt, dass der Teufel gemäß Joh 8, 44 der Vater der Lügen ist, also ein Akteur, der sein Handeln und Wirken nicht offen legt, sondern im Verborgenen handelt und andere dazu bewegt, genauso zu handeln. Und das wiederum bringt ihn mit der Steganographie als der Technik, welche die eigentliche Schreibintention im Dunkeln belässt, in Verbindung.

Über diese teuflische Brücke gelangt man nun zu der von Baldanders transportierten *Poetik* der Einbildungskraft: Nach den Theorien des bekanntesten Gegners der Hexenverfolgung, Johann Weyer, die mehrfach im Roman anzitiert werden,<sup>43</sup> kann der Teufel „nit schöpfen [...] oder etwas warhafftig in seinem wesen verändern“,<sup>44</sup> da dies nur Gott möglich ist. Was ihm aber erlaubt ist, ist eine psychische Beeinflussung von Menschen, die eine

---

Polyhistorismus“ wenden sollte (so Herbert Scheuring: „Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte“. Grimmelshausen und die Antike, Frankfurt a. M. 1991, S. 144), scheint mir im Kontext der genannten Passage keinen Sinn zu ergeben.

42 Aristot. poet. 1451ab; Übersetzung nach Aristoteles: *Poetik*. Übers. u. hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, S. 29.

43 Vgl. Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007, S. 235–286.

44 Johann Weyer: *De praestigijs demonvm. Von ihrem vrsprung/vnderscheid/vermögenheit/vnd rechtmäßiger straff/auch der beleidigten ordenlicher hilf/ sechs Bücher*. Übers. von dems., Amsterdam 1967 (Nachdruck der Ausgabe 1578), Bl. 48<sup>v</sup>.

psychopathologische Disposition aufweisen, z. B. von „melancholisch[en]“ Menschen wie Simplicius.<sup>45</sup> Durch dieses Einfallstor der psychischen Instabilität ist es dem Teufel möglich, die „Fantasey“ oder „imagination“ des Menschen<sup>46</sup> zu beeinflussen und ihm Bilder vorzuspiegeln, die er nicht wahrgenommen hat, aber wahrgenommen zu haben glaubt. Diese „falsche[n] angesichter“<sup>47</sup> oder „falsche[] einbildung“<sup>48</sup> nennt Weyer, wie schon aus dem Titel hervorgeht, „Praestigi[a]“.<sup>49</sup> Die Wahl dieses Begriffs ist nicht ohne Bedacht gewählt, da er in der Frühen Neuzeit nicht nur teuflische Phantasmen, sondern auch ganz allgemein Gaukelkünste bezeichnet.<sup>50</sup> Schon Weyers Lehrer Agrippa von Nettesheim hatte über diese Begrifflichkeit, wie aus dem Titel seines *Fragwürdigkeits*-Kapitels über die Gaukler, „De praestigiis“, hervorgeht, eine semantische Nähe zwischen dem Gaukler und dem Teufel bzw. der teuflischen Magie hergestellt.<sup>51</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum sich Baldanders permanent „verwandelt“, sei es in „einen Schreiber“ (als der er den steganographisch verschlüsselten ‚Zauberspruch‘ in Simplicius’ Buch einträgt), sei es in „eine[n] grossen Aichbaum“, eine „Sau“ etc. Es handelt sich um *praestigia* oder, wie der Begriff im Deutschen heißt (und so bei Grimmelshausen auch fällt), „Gauckeley“. Aus Sicht des Simplicius verändert sich also der Teufel Baldanders nicht selbst, sondern es ist Simplicius’ Fantasie oder Einbildungskraft, welche diese Veränderung vollzieht; er versucht also auf diese Weise, ihn mit visuellen Mitteln „zubetrügen“ (ST 604f.).<sup>52</sup>

45 Ebd., Bl. 42<sup>r</sup>.

46 Ebd., Bl. 44<sup>r</sup>.

47 Ebd., Bl. 5<sup>r</sup>.

48 Ebd., Bl. 43<sup>r</sup>.

49 Vgl. hierzu Bergengruen: Nachfolge Christi (s. Anm. 43), S. 237–240 u. 246–248.

50 Zum zur Gaukelei gehörigen Begriff der Geschwindigkeit vgl. Gerhard Sauder: ‚Teuflische Geschwindigkeit‘ in der *Historia von D. Johann Fausten*, den Puppenspielen, Lessings Faust-Fragment und bei Maler Müller, in: Jan Standke (Hrsg.): *Gebundene Zeit. Zeitlichkeit in Literatur, Philologie und Wissenschaftsgeschichte*. Festschrift für Wolfgang Adam, Heidelberg 2014, S. 113–127.

51 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften [...]*. Übers. von Gerhard Güpner, hrsg. von Siegfried Wollgast, Berlin 1993, S. 96; ders.: *Opera. In duos tomos digesta*, Hildesheim u. a. 1970 (Nachdruck der Ausgabe Lyon? 1600?), Bd. 2, S. 103.

52 Bis jetzt sind, soweit ich sehe, nur rein allegorische Lesarten der Baldanders-Episode vorgelegt worden: Neben der Allegorie der Unbeständigkeit (Rolf Tarot: *Simplicissimus* und Baldanders. Zur Deutung zweier Episoden in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, in: *Argenis* 1 [1977], S. 107–129, hier S. 116; Peter Triefenbach: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Initiation – Satire*, Stuttgart 1979, S. 182 u. a.) wird vor allem auf die Allegorie der Allegorie abgehoben (Waltraud Wiethölter: ‚Baldanderst Lehr und Kunst‘. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 [1994],

Nun muss man allerdings berücksichtigen, dass Baldanders, wie oben herausgearbeitet, nicht vom Erzähler, sondern von der Figur Simplicius als Teufel bezeichnet wird, und dies aufgrund von dessen Lektüre von Heiligenlegenden. Aus Sicht des Erzählers ist es also alles andere als ausgemacht, dass Baldanders ein Teufel *ist* und als ein solcher die Fantasie oder Einbildungskraft von Simplicius manipuliert. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Einbildungskraft oder Fantasie von Simplicius angeregt durch die erwähnte Lektüre aus Baldanders einen Teufel *macht*, dem dann unterstellt wird, dass er die eigene Einbildungskraft oder Fantasie beeinflusse. Daraus erhellt, dass der angeblich externe teuflische Zugriff auf die Einbildungskraft des Simplicius bei näherem Hinsehen ein interner ist, dergestalt, dass die Einbildungskraft oder Fantasie des Simplicius sich selbst manipuliert, indem sie teuflischen Fremdeinfluss unterstellt. Auf die intrinsische Existenz der teuflischen Einbildungskraft hatte Baldanders im Übrigen schon zu Beginn aufmerksam gemacht, wenn er behauptet hatte, dass er „alle Zeit und Täge deines Lebens [...] bey dir [Simplicius] gewesen“ sei (ST 604).

Vor diesem Hintergrund bekommt der chiffrierte Satz Baldanders' – „Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen“ (s. o.) – noch einmal eine ganz neue Bedeutungsebene. Baldanders vertritt also so gesehen keine Poetik der Einbildungskraft mehr, sondern deckt sie vielmehr bei Simplicius auf. Das „einbilden“ im Gegensatz zur „wahrheit“ ließe sich dementsprechend nicht mehr als teuflische Manipulation der Imagination im Sinne Weyers verstehen, sondern als deren teuflische Eigendynamik der Imagination, die in Form des Teufels eine sie manipulierende Außenwelt erfindet, die jedoch bei näherem Hinsehen nur die Außenwelt der Innenwelt der Außenwelt ist.

---

S. 45–65, hier S. 62; Christophe Bourquin: Die Verwandlung des Allegorischen. Zur Schermesser- und Baldanders-Episode in Grimmelshausens *Simplicissimus*, in: *Simpliciana* 30 [2008], S. 67–88, hier S. 77–81; so jedoch auch schon Breuer: Sich verändern [s. Anm. 29], S. 67); Gleiches gilt für eine allegorische Darstellung des hermeneutischen Hebels (Conrad Wiedemann: Zur Schreibsituation Grimmelshausens, in: *Daphnis* 5 [1976], S. 707–732, hier S. 714). Weiterhin wird einer Allegorie der Zeit das Wort geredet (Jana Maroszová: „Denn die Zeit ist nahe“. Eschatologie in Grimmelshausens *Simplicianischen* Schriften. Zeit und Figuren der Offenbarung, Beihefte zu *Simpliciana* 8, Bern 2012, S. 241–248) und ein allegorisches Fiktionseingeständnis in Anschlag gebracht (Torsten Menkhau: Zeichen – Sprache – Fiktionalitätseingeständnis. Zur Baldanders-Episode in Grimmelshausens *Simplicissimus*, in: *Simpliciana* 36 [2014], S. 325–336, hier S. 327). Schließlich ist auch von einer Allegorie der lunaren Unbeständigkeit gesprochen worden (Klaus Haberkamm: ‚Sensus astrologicus‘. Zum Verhältnis von Literatur und Astrologie in Renaissance und Barock, Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 124, Bonn 1972, S. 266 f.). Ich versuche hingegen eine, im Sinne der Zeit, realistische Lektüre, die *zugleich* allegorisch (Allegorie des enzyklopädisch-satirischen Schreibens) verstanden werden kann.

#### 4. Alexius

Wie oben bereits angedeutet, gibt es nicht nur einen Heiligen, sondern deren zwei, die für die Selbst-Modellierung des Simplicius von Bedeutung sind. Neben Antonius tritt im weiteren Verlauf der Handlung der Heilige Alexius auf den Plan, er sogar explizit. Denn nachdem Simplicius genug von der „*Steganographia*“ des Trithemius bzw. der impliziten Poetik des Baldanders hat, geht er zu seiner „Wohnung“ und liest in dem Buch, in das Baldanders seinen Zauberspruch geschrieben hat, „die Legenten der alten Heyligen“ (ST 606f.) weiter. Auf engem Raum werden also wie in einer Enzyklopädie verschiedene, nicht auseinander hervorgehende Materien versammelt.

Bei seiner Lektüre scheint Simplicius nach dem *Tolle-lege*-Prinzip<sup>53</sup> vorzugehen: „DAs Leben deß heiligen *Alexij* kam mir im ersten Griff unter die Augen / als ich das Buch aufschlug“ (ST 607). Die Legende, die wie gesagt in vielen hagiographischen Sammlungen in Verbindung mit der *Vita Antonii* vorkommt, wird bei Grimmelshausen in groben Zügen erzählt: „da fande ich mit was vor einer Verachtung der Ruhe er das reiche Hauß seines Vattern verlassen / die heilige Oerter hin und wieder mit grosser Andacht besucht und endtlich beydes sein Pilgerschafft und Leben unter einer Stiegen in höchster Armut: ohnvergleichlicher Gedult und wunderbarer Beständigkeit seeliglich beschlossen hätte“ (ST 607).

Es handelt sich um eine Kürzestfassung der Alexius-Legende. In den zeitgenössischen hagiographischen Werken wird die Herkunft etwas ausführlicher erzählt, beispielsweise in *Der Heiligen Leben*, wo die Familie erwähnt wird: „Alexius vatter hieß Eufemianus vnd was ein rycher Richter zu Rom“.<sup>54</sup> Bei Grimmelshausen wird weiterhin unterschlagen, dass Alexius ausgerechnet in der Hochzeitsnacht das väterliche Haus verlässt: Es „gaben ime seine Eltern / ein wolgebornes / schönes weib / welche er doch gleich in der ersten nacht / da er beiligen solt / verlassen“.<sup>55</sup> Die „heilige[n] Oerter“ bei Grimmelshausen verweisen weiterhin nur enthymematisch darauf, dass Alexius, wie man bei Witzel nachlesen kann, „nach Syrien“ reißt und dort „betler“ wird und das „Almos“<sup>56</sup> nimmt. Wichtig ist für Simplicius jedoch vor allem die Reisetätigkeit von Alexius. Denn dieser bleibt nicht in Syrien, sondern geht,

53 Hierzu Peter Strohschneider: Kultur und Text. Drei Kapitel zur *Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi* mit systematischen Zwischenstücken, in: Kathrin Stegbauer u. a. (Hrsg.): Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik, Berlin 2004, S. 91–130, hier S. 125 f.

54 Der heiligen leben neu getruckt [...], Straßburg 1521, Bl. P 1<sup>v</sup>.

55 Heinrich Fabricius: Auszug bewerteter Historien der furnemsten Heiligen Gottes, Köln 1583, S. 476.

56 Georg Witzel: Chorus sanctorum omnium, Köln 1563, S. 327.

auch wenn er diese Entscheidung nicht willentlich trifft, wieder zurück nach Hause, wo er unerkant als ein Bettler – und dieser Begriff fällt auch in der *Continuatio* – „unter einer Stiegen“ (ST 607) lebt. Es ist aber nicht, wie es bei Grimmelshausen den Anschein hat, irgendeine Stiege, sondern die des „hauß[es]“<sup>57</sup> seiner Eltern.

Simplicius interessiert an der Legende insbesondere die Verbindung der „Beständigkeit“ mit der aus Alexius' Reisetätigkeit herrührenden „Verachtung der Ruhe“ (ST 607); jedenfalls als Figur. Als Erzähler spricht er sich im Titelkupfer gerade nicht dafür aus, „über Landt“ zu reisen, sondern „in Rhue“ zu „lebe[n]“ und sich dadurch von der „Thorheit“ zu „entferne[n]“ (ST 10). Beide Positionen sind, in Auseinandersetzung mit neustoischen Positionen, doch das nur nebenbei, im Barock vertreten worden.<sup>58</sup>

Das Beispiel Alexius' lehrt also, so das, freilich vom Erzähler in Frage gestellte, Resümee der Figur Simplicius, dass man äußerlich in Unruhe sein und trotzdem eine innere Ruhe und „Beständigkeit“ besitzen kann. Und diese äußere Unruhe geht in Simplicius' Vorstellungen mit einer stärkeren Verbindung mit der Gesellschaft einher. Wie bei ihm selbst, wie man hinzufügen muss; hat er doch beschlossen, dass er „nicht“ mehr „ein todtes Glied deß Menschlichen Geschlechts“ sein will, und daraus die Konsequenz gezogen, „auß einem Wald ein Wallbruder oder Pilger zuwerden“ (ST 607). Dieser Punkt ist mit der Alexius-Legende nur bedingt in Übereinstimmung zu bringen, da dieser, sei es in Syrien, sei es unter der Treppe in seinem Elternhaus, mit der Gesellschaft nicht gerade besonders intensiv in Verbindung kommt. Trotzdem unterscheidet er sich von anderen Einsiedlern – und darauf hebt Simplicius ab – durch seine bedingte Urbanität.<sup>59</sup> Es ist also vor allem die Reise, auf die sich Simplicius kapriziert, um seinen Auszug aus der selbst gewählten Einöde zu legitimieren.<sup>60</sup> Während Antonius, sozusagen als

57 Der Heiligen Leben (s. Anm. 54), Bl. P 2<sup>v</sup>.

58 Vgl. z. B. Jochen Schmidt: ‚Du selbst bist dir die Welt‘. Die Reise nach Utopia als Fahrt zum stoisch verfaßten Ich. Paul Flemings Gedicht *In groos Neugart der Reussen*, in: *Daphnis* 31 (2002), S. 215–233, hier S. 223–225, der zeigt, dass sich Paul Fleming im Gedicht *In groos Neugart der Reussen*, vermittelt über Martin Opitz' epische Versdichtung *Zlatna oder Getichte Von Ruhe deß Gemüthes*, an Senecas 90. Epistel an Lucilius (§ 36–38) orientiert, in der wiederum Verg. georg. 1, 125–127 zitiert und thematisiert wird, um, anders als Opitz selbst, das Thema der Gemütsruhe unter den Bedingungen einer Reise zu legitimieren. Vgl. hierzu auch Maximilian Bergengruen: Die epigrammatische Überschrift. Zu einem Strukturmerkmal von Paul Flemings Reisegedichten, in: Stefanie Arend, Claudius Sittig (Hrsg.): ‚Was ein Poëte kan!‘ Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640), Berlin 2012, S. 333–347.

59 Vgl. Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995, S. 185–192.

60 Strohschneider: Kultur und Text (s. Anm. 53), S. 127, sieht darüber hinaus in der intertextuellen Bezugnahme auf die Alexius-Legende eine Reflexion auf das autobiographische



Säulenheiliger für die Mooskopf-Episode, für Ruhe im Sinne von Ortskonstanz und Beständigkeit stand, benötigt Simplicius jetzt einen Heiligen, der für Beständigkeit in der örtlichen Veränderung steht.

Diese Behandlung des Themas der Beständigkeit schließt nahtlos an die Kritik der Unbeständigkeit an, die Hans Sachs, dem Grimmelshausen den Baldanders-Stoff verdankt, in seiner Baldanders-Version formuliert („Also sind alle ding unbestendig“)<sup>61</sup> und die Grimmelshausen aufgenommen hatte, wenn er Simplicius mit „Beständigkeit“ gegen Baldanders' scheinbare „Unbeständigkeit“ (ST 605) angehen lässt. Daraus wird ersichtlich, dass die Alexius-Legende als ein Gegenmodell zur von Baldanders transportierten Poetik der teuflisch manipulierten bzw. genauer gesagt selbst teuflischen Einbildungskraft und ihren steganographischen Überschreibungen fungiert.

Dieser Gegenüberstellung wird auch im neunten Kapitel vorgearbeitet, wenn die „neue[] Wissenschaft“ der Steganographie den „Legenten der *alten* Heyligen“ (ST 606; Hervorhebung des Verf.) gegenübergestellt wird. Und es ist klar – oder es scheint zumindest klar zu sein –, wem der moralische Vorzug zukommt: den alten Heiligen. Denn sie haben ja es geschafft, den teuflischen Anfechtungen zu widerstehen, figurieren also als ein Bollwerk gegen die Baldanders-mäßige Unbeständigkeit. Und das heißt wiederum, poetologisch gesprochen, dass sie für eine Wahrheit stehen, welche die Poetik der Einbildungskraft nicht einholen kann.

## 5. Enzyklopädische Poetik

Obwohl die genannte Gegenüberstellung von Wahrheit und Einbildungskraft in ein klar definiertes moralisches System eingeordnet wird, wird diese Anordnung zugleich unterlaufen. Denn der Vorwurf der undeutschen Aufrichtigkeit, der mit dem Steganographie-Argument an Baldanders verbunden ist, wird in letzter Instanz aufgehoben, nämlich genau dann, wenn Simplicius den Klartext unter dem Decktext erkennt. Es heißt nämlich dort: „sah ich auch diese Schrifft mit andern Augen an / und fande gleich daß Baldanders mir die Kunst nit allein mit Exempeln: sonder auch in obiger Schrifft mit guten teutschen Worten viel aufrichtiger *communicirt*, als ich ihm zgetraut“ (ST 606).

---

Schreiben. Zu überlegen wäre weiterhin, ob die Vater/Sohn-Thematik aus der Legende mit der des Romans zu tun hat (immerhin imitiert Simplicius, wie oben ausgeführt, seinen einsiedlerischen Vater bis in die Details der Antonitischen Teufelsangst).

61 Hans Sachs: Bald-anderst so bin ich genandt, in: ders.: Werke, Bd. 5. Hrsg. von Adelbert von Keller, Tübingen 1870, S. 312.

Von zentraler Bedeutung sind die Begriffe „mit guten teutschen Worten“ und „aufrichtiger“. Denn genau das waren die Vorwürfe, welche, wie oben gezeigt, die Straßburger ihren Gegnern mit dem Kryptographie-Argument gemacht haben: undeutsche Unaufrichtigkeit. Dieses Argument wird aufgerufen, da die gleichen Begriffe wie bei Rompler fallen, aber nun mit positivem Vorzeichen versehen. Zwar hat Baldanders nicht aufrichtig und nicht mit teutschen Worten sein poetisches Prinzip geschrieben, zumindest nicht im Decktext. Es gibt aber, wie gesehen, einen Klartext zum Decktext. Dieser ist, wie Simplicius nach dessen Entzifferung deutlich wird, deutsch und aufrichtig, ja mehr als das, man kann ihn, wie oben gezeigt, als eine Botschaft lesen, die aufdeckt oder dechiffriert, wie der von Simplicius unterstellte manipulative diabolische Angriff auf seine Einbildungskraft in Wirklichkeit durch seine Einbildungskraft selbst vollzogen wurde, also deutlich macht, dass der Teufel in ihm selbst sitzt.

Romplers Argument wird also dergestalt verändert, dass der Vorwurf der fehlenden teutschen Aufrichtigkeit nur dann greift, wenn der Decktext einen Klartext verspricht, diesen aber nicht einhalten kann. Gibt es hingegen einen Klartext hinter dem teuflischen Decktext und hält der, was er verspricht, nämlich klar zu sein, dann greift der Vorwurf Romplers nicht. Ganz im Gegenteil: Mit der teuflischen Technik der Steganographie hat Baldanders – und das promoviert ihn vom Teufel zu einer satirischen *Desengaño*-Figur à la *Expertus Robertus*,<sup>62</sup> die im zweiten und dritten von Moscheroschs *Gesichten* auftritt – die teuflische Leistung der Einbildungskraft Simplicius' aufgedeckt. Dadurch ist die Steganographie, gerade weil sie nicht nur verdecken, sondern auch aufgedeckt werden soll, depotenziert worden, ja noch mehr: zu einer Allegorie des satirischen Entlarvens aufgewertet worden.

Nun könnte man argumentieren, dass der „Zifferant“ Simplicius (ST 606) in Anlehnung an diese Vorbild-Figur und deren Spiel mit dem Prinzip der teuflischen Steganographie, nur sozusagen eine Stufe weiter, seinerseits eine Leistung vollbringen können muss, die ebenfalls eine teuflische Technik, in seinem Falle: seine Einbildungskraft, zur Anwendung bringt, um sie depotenziert ebenfalls einem satirischen und damit letztlich moralischen Zweck entgegenzuführen. Auch in diesem Falle ist eine Hinsichtenunterscheidung vorzunehmen: Grundsätzlich gilt, dass – auf einer anthropologischen Ebene – das Widerstehen der Heiligen gegenüber den teuflischen Versuchungen und das Festhalten an der Beständigkeit gegenüber dem Baldanders unterstellten Prinzip der Unbeständigkeit vorzuziehen ist. Dies gilt auch auf einer literarischen Ebene, auf der das Prinzip der Beständigkeit mit einem Prinzip der

---

62 Vgl. zu dieser Figur Claudia Bubenik: ‚Ich bin, was man will‘. Werte und Normen in Johann Michael Moscheroschs *Gesichten Philanders von Sittewald*, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 63–65.

sprachlichen Aufrichtigkeit korrespondiert, das für ein Schreiben in Wahrheit jenseits ihrer literarischen Übermalungen steht. Die *Continuatio* lässt sich jedoch, auf anthropologischer wie literarischer Ebene, eine Art von Hintertürchen offen, wie zu verfahren ist, wenn dieser ideale Maßstab nicht zu erreichen ist (und sie macht deutlich, dass dies für Simplicius nie möglich sein wird). Sollte der genannte Maßstab also unerreicht bleiben, muss auf anthropologischer, vor allem aber auf literarischer Ebene innerhalb des eigentlich verwerflichen Teuflischen eine Binnendifferenzierung eingezogen werden, dergestalt, dass das Aufrichtige innerhalb des Verdeckten, Chiffrierten oder Getäuschten von eben diesem getrennt wird. Und dies bringt es wiederum mit sich, dass sich der Erzähler selbst Mittel der teuflischen Einbildungskraft zu Nutze machen darf, wenn er sich und den Lesern sozusagen verspricht, das Prinzip der Aufrichtigkeit, wenn schon nicht dem Buchstaben, dann zumindest dem Geist nach zu befolgen, nämlich wenn er seine eigenen Täuschungen mit Hilfe der Leistung der täuschenden Einbildungskraft im Sinne einer satirischen Entlarvung dechiffriert oder aufdeckt. Wenn man dies auf einen Begriff bringen wollte, könnte man sagen: Wer die Klarheit des Klartextes hat, darf sich in den teuflischen-täuschenden imaginären Sphären eines Decktextes bewegen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Grimmelshausen mit dem auf den ersten Blick rein seriellen Aneinanderreihen von so unterschiedlichen Wissensinhalten wie Steganographie und Hagiographie durchaus ein, wenn auch dezentes, Ordnungsprinzip des Wissens präsentiert. Dieses Ordnungsprinzip ist jedoch nicht systematisch-universalistischer Natur, sondern gestaltet sich als flexibel und an die Figur des Protagonisten anpassungsfähig. Dies ist deswegen notwendig, weil bei Grimmelshausen, wie in seinen enzyklopädischen Quellentexten, der Mensch und nicht ein System des Wissens im Zentrum der Überlegungen steht; der Mensch, der, wie es bei Boaistuau hieß, zwischen den Polen „Meisterstück[] Gottes“ und Gegenstand der „Verderbniß“ changiert (s. o.). Dass bei der Zusammenfassung der dafür notwendigen Materien auch das „einbilden“ und nicht nur die „wahrheit“ (s. o.) eine Rolle spielen, ist die Entsprechung dieser anthropologischen Reflexion auf Erzählerseite.